BEDINGUNGEN DER MÖGLICHKEIT

EINES THEORETISCHEN STRUKTURKERNS

Boris Wandruszka, Stuttgart, 2008

1. Das Anliegen

Alles Trachten und Denken des Menschen ist zwischen den Polen Sein und Werden, Gegenwart und Zukunft, Struktur und Dynamik ausgespannt. In einem Hier und Jetzt anhebend, strebt es über das Gegebene ins Offene eines Noch-Nicht hinaus. Dort angekommen wird die erste Gegenwart zur Vergangenheit, und eine neue Zukunft öffnet sich. Schon das ist eine Struktur, ja eine *dynamisch* konstituierte Fundamentalstruktur, die nicht einfach da ist, sondern vom Menschen als einem „Täter", als *Subjekt*, ja, um mit *Whitehead* zu sprechen, als einem „Superjekt"[1] eigenständig erzeugt wird. Subjekt, Dynamik und Struktur bilden somit schon im ersten Beginn des gelebten Werdens eine unauflösliche Einheit. Bedeutet dies, dass der Mensch als Subjekt alle seine Seinsstrukturen selbst hervorbringt, schafft, erzeugt?

Sartre[2] ist ein Vertreter dieses radikalen anti-essentialistischen Dynamismus. In seinem berühmten Satz: „Der Mensch ist, was er aus sich macht." kommt dieser Aktualismus prägnant zum Ausdruck. Mit seiner Auffassung, der Mensch sei in *jeder* Hinsicht der Autor seiner Daseinsstrukturen (seines „Wesens", seiner Essenz), schießt Sartre allerdings erweisbar weit über das Ziel hinaus. Schon der Ausgangspunkt der Strukturbildung, das Hier und Jetzt, ist nicht strukturlos, sondern, wie wir sehen werden, tief greifend ontologisch (aber natürlich auch biologisch, psychologisch, geschichtlich usw.), wenn auch nicht total vorstrukturiert. Kurzum: Es gibt eine vor- oder mitgegebene Strukturbasis, die die menschliche Freiheit trägt und hält, ja erst frei lässt.

Die Tatsache, dass der Mensch in die Polarität von Struktur und Dynamik eingespannt ist, bedingt nun aber ein Zwiefaches: In einer endlichen Struktur angekommen wird dem Menschengeist bald eng zumute, sodass der Impuls erwacht, zu neuen Ufern aufzubrechen und alte Beschränkungen zu überwinden. Gibt der Mensch diesem Drang nach und lässt sich von dessen Dynamik fortreißen, ersehnt er „im Schwindel der Bewegung" bald wieder die Ruhe einer begrenzten und überschaubaren Struktur. In diesem doppelten Zwiespalt (der sich nicht selten zu einer wahren Qual auswachsen kann)[3] waltet eine große Daseinsdialektik, die aus der inneren Verfassung des Menschen selbst heraus einen *Prozess* erzwingt, dem sich der Mensch nicht entziehen kann und den er nichtsdestotrotz im Sinne *Piagets* durch Anpassung seiner selbst an die Umstände und/oder durch Veränderung seiner Umwelt, also durch Akkommodation oder durch Assimilation zu gestalten hat. Gelingt ihm dies, wird aus dem „bloßen" Prozess eine gestaltet-gestaltende *Genese*, an deren Ende ein Leben als mehr oder weniger durchformte und durch manche Phasen oder Stadien hindurchgegangene *Sinngestalt* steht.

Wie aber, so fragt sich, gelingt dem Menschen diese Durchformung seines Lebensprozesses? Indem er ihm Sinn, seinen Sinn verleiht. Und wie tut er dies? Indem er ihn im Sinne *Cassirers* in „symbolische Formen", d.h. in die „zweite Natur" seiner Kulturtätigkeit fasst. Auf dem Wege von Erzählungen und Mythen, Ritualen und Sitten, in Sprache und Wissenschaft, Bild und Kunst, Religion und Philosophie schafft sich der Mensch sowohl individual als auch kollektiv seine eigenste, natural nicht ableitbare Identität.

Mit diesen wenigen Sätzen sind einige altbekannte, ja altbewährte Begriffe benannt, denen zweifellos ein fundamentaler Charakter eignet und die darum nicht von ungefähr im Rahmen der diesjährigen Tagung „Struktur, Prozess, Symbol – Ein Megaparadigma für Philosophie und Wissenschaft?" (Eichstätt, 2.-5.4.08) als Leitbegriffe für die Formulierung eines „theoretischen Strukturkerns" im Sinne von *Sneed* und *Stegmüller* fungierten (vgl. *Fetz* 2008, S. 1). Dabei stand jeder dieser drei Begriffe exemplarisch für das Denken von einem der drei im Zentrum der Tagung stehenden Philosophen Whitehead (Prozess), Cassirer (Symbol) und Piaget (Struktur). Im Folgenden möchte ich im Anschluss an den Einführungsvortrag von *R.L. Fetz*[4] versuchen, diese Grund- oder Leitbegriffe - also die Begriffe Subjekt, Struktur, Prozess, Genese, Symbol - als Bedingungen der Möglichkeit eines theoretischen Strukturkerns zu bestimmen und zu entfalten.

---

[1] Denn insofern der Zeitprozess vom Menschen initiiert und gestaltet wird, liegt der Mensch nicht oder wenigstens nicht nur dem Geschehen zugrunde (sub-iecere), gleichsam, als wäre er ihm passiv unterworfen, sondern er spannt sich im Sinne eines super-iecere über ihn hinweg (*Whitehead* 1995, S. 73; *R.L. Fetz* 2008, S. 7)

[2] *Sartre*, der in „Ist der Existentialismus ein Humanismus?" kategorisch festsetzt: „L`homme est ce qu`il se fait" (Der Mensch ist, wozu er sich macht." (1973, S. 16, S. 21-22), will damit sagen, dass der Mensch sich selbst sein „Wesen", d.h. sein Sosein, seine Bestimmtheit, gibt. Das ist gewiss nicht falsch, aber die Grundstruktur, die die Freiheit des Menschen ermöglicht, gibt sich der Mensch erweislich nicht, vielmehr empfängt er sie und kann sie bestenfalls aufhellen. So sieht es auch Heidegger nach „Sein und Zeit" und spricht vom Menschen als dem „Hüter des Seins" (Humanismusbrief), der das Sein „entbirgt", „lichtet", aber nicht macht oder entwirft (vgl. auch „Was ist Metaphysik?", 1969).

[3] Zur doppelten Qual des Verlustes an Dynamik im Falle der Vorherrschaft von Struktur, z.B. bei der Zwangsstörung, und des Verlustes an Struktur im Falle eines haltlosen Dynamismus, z.B. im Falle der Borderlinestörung.

[4] „Subjekt, Prozess, Struktur – zur ontologischen Konturierung des anvisierten Megaparadigmas" (*Fetz*, April, 2008)

2. Das Grundverhältnis

Was wir auch immer tun, ob wir wahrnehmen, uns erinnern, phantasieren, denken, sprechen oder schweigen, fühlen oder handeln, immer konstituiert sich ein dreigliedriges Ordnungsverhältnis (vgl. *Driesch* 1929, S. 4 ff.),[5] eine triadische Grundstruktur. Sie lautet: *Ein Jemand tut etwas*.

Genauer betrachtet haben wir es mit einem Geschehen (Prozess, Ereignis) zu tun, das von einem X ausgeht, ja von diesem X initiiert wird, sich dann in der Zeit entfaltet, also eine gewisse Zeit dauert und dabei ein Y herausbildet. Das Wörtchen „dabei" ist hier entscheidend, da es die korrelative Gleichzeitigkeit von X und Y in diesem Prozess anzeigt. Wenn ich sage: „Ich sehe einen Baum.", dann konstituiert sich *dieses* (!), d.h. genau dieses, Ich nämlich dadurch, dass es den Baum sieht, also mit und an ihm sich vollzieht. Dieser Umstand berechtigt zu der Formulierung: „Indem Y (ein Baum) gesehen wird, konstituiert sich das X (das Ich)." Wir haben es mit einer Wechselbedingung oder Korrelation zu tun.

Diese Korrelation ist selbst dann gegeben, wenn sich das X auf sich selbst bzw. auf eine Seite seiner selbst bezieht: „Ich fühle mich müde.", „Ich habe Angst.", „Ich bin sterblich.", ja sogar: „Ich bin ein Vernunftwesen.", „Ich bin ich." Auch hier konstituiert sich das X, indem es Y vollzieht, bzw. umgekehrt: Indem X sich vollzieht, konstituiert es Y. Im letzten Beispiel („Ich bin ich.") ist das zweite Ich durchaus nicht in jeder Hinsicht identisch mit dem ersten, denn das erste Ich ist das initiierend-vollziehende Ich, während das zweite Ich das angezielte, vollzogene, selbstidentische Ich ist.

Das dritte Bestandsstück in der Relation X a Y ist das a, der actus, der Vollzug. Er ist der Mittler und das Medium zwischen X und Y und kann daher nicht selbständig bestehen. Ohne die Initiative des X kommt er nicht zustande, und ohne das Y kommt er nirgendwo an. Wenn er aber nirgendwo ankommt, sich also an nichts vollziehen kann, dann bricht er schon bei seinem ersten Anheben in sich zusammen. Beispiele belegen dies: Nichts denken bedeutet, radikal gesprochen, nicht denken. Nichts fühlen bedeutet nicht fühlen. Nichts erinnern bedeutet nicht erinnern.

Damit sind wir am Punkt angekommen, wo sich die Aufgabe der kritischen Überprüfung dieses grundlegenden Ordnungsverhältnisses stellt. Ist es wirklich grundlegend? Oder gibt es eine grundlegendere Struktur? Gilt es allgemein oder nur für einen begrenzten Bereich? Und wenn es allgemein gilt – gilt es nur wahrscheinlich oder notwendig? Das soll das nächste Kapitel klären.

3. Kritische Sicherung des Grundverhältnisses

Jede Erkenntnis hat ein positives Korrelat, da nichts nicht erkannt werden kann. Jede wissenschaftliche Erkenntnis will darüber hinaus ihr positives Erkenntnisergebnis aber auch sichern und nicht nur beschreiben bzw. aufweisen. Ist denn haltbar, was da behauptet, beschrieben, erschlossen wurde? Diese kritische Infragestellung stellt nichts anderes dar als jenen durch *Descartes* berühmt gewordenen methodischen Zweifel, der das, was erkannt wurde, methodisch verneint, um zu sehen, ob die Erkenntnis dem Zweifel standhält. Wir behaupten also probatorisch das Gegenteil und sagen dreierlei:

- Ein Jemand ist auch dann da, wenn er nichts tut - tun im weitesten Sinne von Erleben, Wahrnehmen, Wollen, Fühlen etc.
- Etwas ist auch dann da, wenn niemand dieses Etwas wahrnimmt, erlebt etc.
- Erleben, wahrnehmen, wollen, fühlen etc. ist auch dann gegeben, wenn niemand da ist, der erlebt etc., bzw. nichts da ist, das erlebt, wahrgenommen etc. wird.

Ersetzen wir das Jemand durch „ich" (was dem ursprünglichen Fall entspricht), dann wird die Unhaltbarkeit der probatorischen Verneinung sofort offenbar:

- Ich bin auch dann, wenn ich nichts tue, d.h. erlebe, wahrnehme etc.
- Etwas ist auch dann, wenn ich nichts wahrnehme etc.
- (Mein) Erleben, Wahrnehmen ist auch dann, wenn ich nicht bin bzw. nichts ist, das ich wahrnehme.

---

[5] „Um die Psychologie scharf zu definieren, müssen wir ausgehen von einer ganz grundsätzlichen Feststellung, auf welcher alle Philosophie (und alle Wissenschaft) ruht, nämlich von der Feststellung des unauflösbaren schlicht hinzunehmenden *Ur-Sachverhaltes*: *Ich habe bewusst etwas*, oder kurz: *ich weiß etwas*, oder auch; *ich erlebe etwas*, und zwar, indem ich zugleich weiß oder doch jedenfalls wissen kann, dass ich weiß – scio me scire (Augustinus)." (*Driesch* 1929, S. 4 ff.)

Die Unhaltbarkeit der Sätze 1 und 3 ist unmittelbar evident. Ein Ich, das ja wesentlich durch seine Aktivität, durch sein Erleben „Ich" ist, d.h. sich entweder auf Anderes oder auf sich selbst bezieht, ist ein Nichts. Dasselbe gilt vom Ichakt: Erleben, Wahrnehmen etc. ohne ein „Selbst", also ohne einen Akteur ist unmöglich, da ein Akt vollzogen, getätigt werden muss und dies nicht aus sich kann, sondern nur von einer Instanz her, die ihn initiiert und vollzieht. Dagegen scheint der zweite Satz möglich, doch das ist ein falscher Schein. Denn bei dem „Etwas" im triadischen Grundgefüge handelt es sich ja nicht um ein Etwas schlechthin, sondern um jenes Etwas, ohne das sich das Ich, der Jemand, nicht konstituieren und vollziehen kann. Wir haben es mit einem Erscheinungs-Etwas zu tun. Beachtet man dies, wird sofort evident, dass dieses Etwas nicht ohne einen handelnden Jemand bestehen kann. Das lässt sich auch formulieren: Ein Etwas, das *nur* durch seinen Bezug zu einem Jemand und durch die Intentionalität dieses Jemand zur Erscheinung kommt, kann ohne diesen Jemand nicht bestehen. Zu solchen Etwassen gehören z.B. alle Wahrnehmungen, Vorstellungen, Phantasien, Entschlüsse, Handlungen, Gedanken usw.

Die probatorische Verneinung lässt sich verkürzen und wird dann noch prägnanter:

- Ich bin nicht.
- Es ist nichts.
- Es gibt keinen Vollzug.

Was ist hier geschehen? Jemand (ein Ich) sagt, dass er nicht sei – und setzt sich genau dadurch als Ich. Jemand sagt, es sei nichts – und gerade dadurch setzt er ein Etwas, mindestens den Satz „Es ist nichts." Und Jemand sagt, es gebe keinen Vollzug – und genau damit, mit dieser Verneinung, vollzieht sich der Akt der Verneinung. Wir sehen: Die Verneinung der drei Glieder des Grundgefüges ist unmöglich, und daher sind sie notwendig – sie können in ihrem Zusammenhang, in ihrer Geltung nicht nicht sein. Da sie aber auch den weitest möglichen Horizont des Lebens und Denkens abstecken, gelten sie auch allgemein für alles, was der Mensch tun und sein kann.

Bezogen auf unser Anliegen bedeutet dies, dass sich ein jeder mögliche theoretische Strukturkern zum Mindesten im Horizont des Grundverhältnisses ansiedeln muss. Oder anders: Das Grundverhältnis ist der oder wenigstens ein Strukturkern des gesuchten theoretischen Strukturkerns. Nennen wir es die *Strukturbasis*. Wie sichtbar geworden sein sollte, ist sie selbst schon fundamental strukturiert.

4. Grundformen der Intentionalität

Tun wir noch einmal einen Schritt zurück und fragen uns, wie diese offensichtlich dynamische Struktur zustande gekommen ist. Die Antwort gibt uns der Dynamismus selbst: durch ein Sich-richten-auf, durch Intentionalität. Denn nur dadurch, dass ein Jemand ein Etwas tut, will, wahrnimmt, fühlt etc., baut sich die aufgewiesene Struktur auf. Entsprechend dieser Struktur faltet sich nun die Intentionalität sogleich auf, ganz naturgemäß: in das *intentionierende, das intentionierte und das intentionable* Moment. Das sei erklärt: Beim Jemanden (Subjekt) des Geschehens handelt es sich um den Initiator des Geschehens, also um die *Intentionalität in ihrer aktiven Form*. Das intentionierte Etwas wird in der *passiven Intentionalität* gesetzt, erleidet also die aktive Intention (vgl. dazu: *Brandenstein* 1965, S. 147-149). Und beide werden vermittelt, wir können auch sagen: „möglich gemacht", und zwar durch ein intentionables Medium, eben den Vollzugsakt, der die beiden erst genannten Intentionalitäten verbindet. Nennen wir die Welt dieser vermittelnden Akte (von denen es so viele wie Gegenstandsklassen gibt) die *mediale Intentionalität*. *F. Brentano* (1838-1917) war in der nachkantischen Philosophie wohl der erste, der die (erste, also aktive) Intentionalität, bekanntlich im Anschluss an mittelalterliche Vorläufer, wiederentdeckte. Nach ihm sind psychische Phänomene durch ihre Beziehung auf einen Inhalt („Objekt") gekennzeichnet; sie sind solche,

„welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten." (1955, S. 124 ff.)

E. Husserl (1859-1938) übernahm den Begriff der Intentionalität von Brentano und machte ihn zu einem Grundbegriff seiner Phänomenologie (1950, S. 203 ff.). Beiden Denkern kamen allerdings die beiden anderen Intentionalitätsdimensionen, die passive und mediale, nicht bzw. nicht voll zu Bewusstsein, wodurch gewisse Dunkelheiten in ihren Konzeptionen verblieben, auf die ich hier nicht eingehen will.

5. Was kann alles „Etwas" sein? Der Seinshorizont des Seienden.

Etwas, des Seins, seinshaft, seiend ist alles, was nicht rein nichts ist. Im Rahmen unserer bisherigen Analyse sind alle drei Glieder des Grundverhältnisses „vom Sein", seiend, nicht nichts. Während aber der Jemand immer ein bestimmtes Ich ist und der Vollzugsakt unlösbar an dasselbe gebunden ist, kann das „Objekt" des Vollzuges unendlich viel und Verschiedenes sein, nämlich das eigene Ich (bzw. bestimmte Aspekte desselben), andere Iche

(Dus) und Sachen (Eshaftes, Dinge, Zusammenhänge etc.). Unter das Eshafte zählen alle bewusstseinsimmanenten Objekte (Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen, Bilder, Wünsche, Gedanken, Entschlüsse, Irrtümer, also alles, was nicht ein Akt ist) und alle Weltobjekte, die nicht ein Ich bzw. Du sind. Auch Gott, so er denn existiert, ist ein Etwas, des Seins, seinshaft, doch kann er auf natürliche und unmittelbare Weise nicht zum Gegenstand des menschlichen Denkens werden; der intentionale Akt, der sich auf ihn richtet, kann sich aus eigener Kraft nicht erfüllen.

6. Formen des empirischen Bewusstseins

Wenn wir in die alltägliche Lebenswelt blicken und das, was wir dort wahrnehmen, mit unserer bisherigen Analyse konfrontieren, dann machen wir interessante Entdeckungen. Das Grundverhältnis tritt nämlich in seltsamen Gewichtungen auf. So gibt es

- Erlebens- oder Bewusstseinsformen, in denen das erste Glied, der Jemand (zusammen mit dem zweiten Glied, dem Akt) abgeblendet und nur das dritte Glied (als ein echt Anderes) bewusst ist;
- Erlebens- oder Bewusstseinsformen, in denen das dritte Glied mit dem ersten zusammenfällt und alle drei Glieder vollbewusst sind;
- Erlebens- und Bewusstseinsformen, in denen das erste und das dritte Glied verschieden und alle drei Glieder bewusst sind;
- Erlebens- und Bewusstseinsformen, in denen nur das erste (zumeist mit dem zweiten) Glied bewusst, das dritte aber unbewusst ist.
- und Erlebens- und Bewusstseinsformen, in denen alle drei Glieder „überschattet", ja „unbewusst" sind.

Geben wir Beispiele.

- Wenn jemand einen Roman liest und nur noch die Figuren und das Geschehen „sieht", also gewissermaßen im Roman versinkt, dann liegt der erste Fall vor. Zwar initiiert er das Lesen, hält es auch aufrecht, aber er weiß nichts davon und „vergisst" sich im Anschauen des Objekts.
- Der zweite Fall liegt vor, wenn ich meiner selbst in gewisser Hinsicht bewusst werde: Ich fühle mich wohl, weiß, wer ich bin etc. In der Regel treten hier nicht nur das Subjekt und das „Objekt" in den Lichtkegel des Bewusstseins, sondern auch der Aktvollzug: „Ich weiß, dass ich mich *wohl fühle*."
- Den dritten Fall haben wir vor uns, wenn das dritte Glied ein echt Anderes ist und zugleich mit dem Ich bewusst wird: „Ich freue mich über das Geschenk und genieße diese Freude."
- Der vierte Fall liegt z.B. vor, wenn eine reaktiv auf eine Bedrohung entstandene Angst so übermächtig wird, dass der Gegenstand der Bedrohung überblendet oder sogar aktiv ausgeschaltet, „verdrängt" wird. „Ich bin nur noch Angst und weiß nicht warum.", „Ich bin depressiv und kann keinen Auslöser oder Grund dafür angeben."[6]
- Am rätselhaftesten mutet gewiss der letzte Fall an, den man in paradoxer Weise als unbewusstes Bewusstsein oder bewusstes Unbewusstes umschreiben muss. Als Beispiele mögen das sinnvolle Reden im Schlaf, ein sinnvoller Freudscher Versprecher, eine dissoziative Fugue, eine schizophrene innere Stimme, die tiefsinnig-bedeutungsvolle Gestaltung eines Traumgeschehens u.v.a.m. gelten (vgl. meine Arbeit: „Der Traum und sein Ursprung. Eine neue Anthropologie des Unbewussten", 2008).

Schon die Anführung der Beispiele zeigt, dass wir hier nicht das „reine", sondern das empirische, vor allem leiblich gebundene, beschränkte und beeinträchtigte Bewusstsein befragt haben. Aus dem „reinen Bewusstsein" lassen sich die angeführten Fälle nicht entnehmen. Um die Verhältnisse prägnant zu fassen, sollen die einzelnen Bewusstseinsformen eigens benannt werden. In der angegebenen Reihenfolge handelt es sich um das übewiegend *objektale Bewusstsein* (in das ein implizit-subjektales Bewusstsein eingewoben ist), das *subjektal-reflexive Bewusstsein*, das *objektal-subjektale Bewusstsein*, das *überwiegend subjektale Bewusstsein* und das *autonome, weder objektale noch subjektale Unbewusste*.

[6] Der Fall eines reinen Aktbewusstseins, also eines Bewusstseins, in dem nur der Aktvollzug, weder aber der Inititator (das Ich) noch der Gegenstand des Aktes bewusst sind, ist wohl ein Grenzfall und dürfte vielleicht vorliegen, wenn ein Betroffener nur „Affekt" oder „Stimmung" ist, z.B. „Ich bin nichts als Angst." Oder in der Meditation: „Ich bin nichts als Ruhe, Gelassenheit, Heiterkeit." Doch auch hier ist das Ichbewusstsein nicht völlig ausgeschaltet. Immerhin aber kann das Akt- oder Vollzugsglied, also das zweite Glied des Grundgefüges, so übermächtig werden, dass das Ich gleichsam in seiner sonst so hervortretenden Aktivität erlischt, z.B. in der psychogenen Ohnmacht oder in der völlig gegenstandslosen Meditation. Hier könnte man von der überwiegend „aktualen Bewusstseinsform" sprechen, aktual im Sinne von Akt, Vollzug. Doch wie gesagt, das Ich kann auch in diesen Fällen, insofern sie später erinnerbar sind, nicht völlig untergegangen sein.

Blicken wir erneut auf den bisherigen Gang der Untersuchung zurück und verbinden ihn mit unserem Anliegen, dann lässt sich zweifellos eine Bereicherung der ersten Strukturbasis um weitere Strukturmomente und Zusammenhänge konstatieren. Dabei haben wir nicht eigentlich das Grundverhältnis überschritten, sondern nur in seinem Rahmen bereichert, differenziert, vertieft. An diesem Punkt angelangt mag der Eindruck einer gewissen Abgeschlossenheit aufkommen; und das ist durchaus berechtigt. Denn mehr als die drei Glieder des Grundverhältnisses in ihrer Differenzierung zu betrachten, ist nicht möglich. Und doch, in eine Richtung, die ich die „ontologische" nennen möchte, ist eine Vertiefung nicht nur möglich, sondern sogar gefordert. Wir können das „Etwas" nämlich nicht nur nach seiner Breite, sprich Vielfalt, hin betrachten, sondern auch nach seiner innersten ontologischen Struktur. Was lässt sich da finden und sagen?

7. Die Seinsgrundmomente des Seienden[7]

Zuerst gilt, dass alles, von dem gesagt werden kann, dass es ist, ein etwas, ein Seiendes ist, auch eine Person, ein Akt, ein Werden, ein Prozess, eine Zahl, ein Wahn usw. Von einem solchen Etwas muss als Erstes gesagt werden, dass es *da* ist, d.h. hier: im Sein ist, und zwar mit seiner *konkreten oder besonderen inneren Fülle*, mit seinem ganz einmaligen individualen *Gehalt*. Ohne solch einen irgendwie innerlich gefüllten Seinsgehalt könnte nichts, auch das abstrakteste und allgemeinste Dinge nicht bestehen, z.B. das unbestimmte mathematische X oder eine Zahl oder ein abstrakter Begriff usw. Denn auch von ihnen kann im Sinne von *Aristoteles* (1974, S. 45 ff.) gesagt werden, dass sie ein (geistiges) Dieses-Da, tode-ti sind, gefüllt mit ihrem je eigenen Seinsgehalt.

Doch schon mit dem Gehalt, d.h. zeitlich zugleich, nur der unzeitlichen Seinsordnung nach später, taucht ein zweites Moment auf: die Relation, der Zusammenhang, auch „Form" genannt. Denn zumindest mit sich selbst hängt ein Gehalt, insofern er identisch mit sich ist, zusammen, in der Regel aber auch mit Anderem, oft mit endlos oder sogar unendlich viel Anderem. So hängt ein konkreter sinnlicher Mensch z.B. direkt und indirekt mit allen Dingen des Universums zusammen, die Zahl 3 mit allen natürlichen, also unendlich vielen Zahlen usw. Nichts kann ohne Zusammenhang sein, bzw. nur das Nichts kann ohne Zusammenhang sein, da von ihm nicht einmal die Identität ausgesagt werden kann (vom Wort „Nichts" bzw. vom ihm zugrunde liegenden Intentionsakt, das bzw. der ja etwas ist, kann natürlich die Identität und vieles andere ausgesagt werden). Der Form, d.h. dem Zusammenhangswesen, eines Gehaltes eignet im Gegensatz zur individualen Fülle des letzteren eine *eigentümliche Leere („Abstraktheit") und Offenheit*, die es ermöglicht, dass ein Seiendes über sich hinaus mit anderem verbunden ist. Platon ist ein einmaliger konkreter Mensch, aber als Mensch, als Grieche, als Philosoph, als Lebewesen, als Ding usw. ist er partiell mit anderen Menschen, Griechen, Philosophen, Lebewesen, Dingen verbunden, ja identisch. Ohne die Form würden die Gehalte verbindungslos neben- und nacheinander bestehen, sie könnten nichts voneinander „wissen"; mit oder in der Form bilden sie dagegen ein übergreifendes Netzwerk, das wir zumeist in Begriffen und „Wesensaussagen" fassen.

Zu betonen ist, dass Gehalt und Form zeitlich zugleich bestehen und einander wechselbedingen, also korrelat sind. Eine Form ohne Gehalt ist so unmöglich wie ein Gehalt ohne Form, auch wenn der Gehalt ontologisch früher da ist, allein schon deswegen, weil ein Zusammenhang, eine Relation ohne etwas, das zusammenhängt, unmöglich ist.

Mit der Form kommt eine Art *Zwiespalt* in das innere Grundgefüge des Seins, eine Zweiheit und Unterschiedenheit (nicht echte, vielheitliche Verschiedenheit!), die nach einer Einheit verlangt. Und in der Tat, diese Einheit ist immer schon da und muss nur expliziert werden. Denn jedes Seiende ist eben eines, eine Einheit, allzuerst die Einheit von Gehalt und Form, schon deswegen, weil die Form am Gehalt, der Gehalt in der Form bestehen, nicht auseinander. Diese Einheit ist dennoch ein neues Moment mit neuen Charakteristika, die in der Hauptsache darin bestehen, dass Gehalt und Form in der Einheit *umfasst* und in die Einheit *gestaltet* werden. Durch diese gestaltete Umfassung wird das Seiende gleichsam mit sich selbst *wiedervereinigt*; es wird eben wieder eines, als ein geformter Gehalt. Neben Gehalt und Form ist diese *Gestaltung* das dritte Moment in der *überzeitlichen Genese* der Grundentfaltung der Seinsgrundstruktur. Während der Gehalt das qualitative Moment, die Form das seinslogische, objektiv relationale Moment anzeigt, zeigt die Gestaltung das quantitative, maßhafte Moment an. Im quantitativ-maßhaften Moment der Gestaltung vereinigen sich auf eigentümliche Weise auch die beiden Charakteristika der anderen Momente, der qualitativ-konkreten Fülle und der formalen-abstrakten Leere zur qualitativ leeren, aber immer einzelnen, singulären Gestaltung. Eine 2 oder eine geometrische Figur sind

[7] Ich lehne mich im Folgenden an die Ontologie *Béla Freiherr von Brandensteins* (1901-1989) an. Er ist ein deutsch-ungarischer Philosoph, der zuerst den Lehrstuhl in Budapest, dann in Saarbrücken inne hatte und eine „Grundlegung der Philosophie" in 6 Bänden (1965-1970) verfasste, deren erster Band die Ontologie/Dinglehre, die Gehaltlehre/Totik und die Formenlehre/Logik behandelt. Im zweiten Band wird die philosophische Gestaltungslehre/Mathematik entfaltet, im dritten Band die Metaphysik/Wirklichkeitslehre, im vierten Band die Handlungslehre/Pragmatik und die Wissenschaftslehre/Theoretik, im fünften Band die Kunstlehre/Poietik und im sechsten Band die Lebenslehre/Ethik mit einem religionsphilosophischen Anhang.

nämlich zwar qualitativ leer, aber niemals echt oder real allgemein wie z.B. die Form der Unterordnung oder der Gattung. Das ist auch der Grund, warum zwei 2en, obgleich vollständig gleich (und eben nicht identisch!), zusammengezählt werden können (eben weil sie einzelne Individuen sind), was bei der Form unmöglich ist. Das Menschsein Platons und das Menschsein des Sokrates sind identisch, eine Addition gibt hier keinen Sinn.

Mit der Gestaltung als dem dritten, wiedervereinigenden Grundmoment der Seinsstruktur und ihrer Entfaltung oder Genese ist das Sein in seinen fundamentalsten, weil einfachsten Momenten entwickelt und abgeschlossen. Alle weitere Entfaltung, die natürlich möglich und tatsächlich ist, baut auf jener auf und bestimmt dann schon echte Vielheiten und Ordnungen (z.B. Unter- und Nebenordnungen, Gattungen und Artungen, Mengen, Ungleichheiten, Ähnlichkeiten, Abweichungen usw.). Auch hier treffen wir, wie man sieht, auf unsere Grund- und Leitbegriffe Struktur, „Subjekt" (Individuum), Prozess (hier als überzeitliche Genese) und Dynamik. Und auch sie schließen sich zu einer *fundamentalen Seinssinngestalt* zusammen, eben insofern aus dem Gehalt unzeitlich, der Seinsordnung nach später, die Form und aus beiden, wieder der Seinsordnung nach später, die sie beide zusammenfassende Gestaltung entspringt. Dabei fungiert der Gehalt, insofern er das erste Moment ist, als *initiierendes und tragendes Element*; die Form, insofern sie den Gehalt öffnet, als das *verknüpfende und übergreifende Element*; und die Gestaltung, insofern sie das dritte Moment ist, als *vereinigendes, synthetisches, schließend-rundendes Element*. Konkretheit, Relation, Einheit; oder Fülle, Beziehung und Maß; oder Kern, Netzwerk, Gestalt; oder Fundament, Weite und Geborgenheit; ja – auf höherer geistig-personaler Stufe: Wille, Verstand, Gefühle bzw. Güte, Weisheit, Liebe - in vielen Weisen prägen sich die drei Grundmomente der Seinsgrundstruktur aus und durchwalten alles Seiende, auch das Menschenich, das *vor* aller Selbstbestimmung eben durch diese mitgegebene, *durch das Ich selbst erhellbare* Seinsgrundstruktur bestimmt, d.h. getragen, geordnet und geborgen, ist, ohne in jeder Hinsicht determiniert zu sein. Damit ist auch klar, dass alles Fragen nach einem theoretischen Strukturkern nur innerhalb der hier aufgewiesenen Seinsgrundstruktur erfolgen kann, denn diese selbst ist ja ein, mehr noch *der Strukturkern schlechthin*, ohne welchen kein Seiendes bestehen kann. Gehalt, Form und Gestaltung machen in ihrer einzigartigen überzeitlichen Genese das „Grundgerüst" alles Seienden, alles tatsächlichen und möglichen Seienden aus. Sie bilden den Kern aller möglichen Strukturkerne. Indem wir in Hinblick auf die Seinsgrundstruktur wieder auf das Ich, das ja ein Glied des Grundverhältnisses war, zurückgekommen sind, stellt sich die Frage, wie Seinsgrundstruktur und Grundverhältnis zusammenhängen und aufeinander bezogen sind.

8. Der Zusammenhang des Grundverhältnisses mit der Seinsgrundstruktur

Ich erlebe etwas. Das ist das Grundverhältnis. Und was ich erlebe (entweder etwas von mir Verschiedenes oder mich selbst), hat einen Gehalt, der von Relationen durchformt und in eine Figur, eine Gestalt gefasst ist. Damit liegt der Grundzusammenhang zwischen dem Grundverhältnis und der Seinsgrundstruktur zu Tage. Wenn wir uns den einfachsten Fall vornehmen, nämlich jenen, bei dem „Ich" und „etwas" identisch sind, z.B. „Ich bin ein erlebend-denkendes Wesen.", „Ich bin heiter." usw., können wir versuchen, den Gehalt (Qualität), die Form (Logizität) und die Gestaltung (Morphé) dieses Ichseins zu bestimmen. Am (seinslogischen) Anfang der Beispielsätze steht das Ich – das ist der Gehalt. Dieses Ich initiiert und vollzieht einen Akt, z.B. die Akte des Erlebens, Wahrnehmens oder wie im Satz „Ich bin heiter." eine analytische, also selbstunterscheidende und zuordnende Aussage. Da durch diesen Vollzug oder Akt eine (Selbst-) Beziehung gestiftet wird, eben die zwischen dem Ich und dem Heitersein (des Ich), entfaltet sich aus dem Gehalt des (ersten) Ich die Relation oder der seinsmäßige (nicht nur logische) Formzusammenhang des Ich-Heiterseins. Genau betrachtet handelt es sich bei dieser Relation um den Zusammenhang einer partiellen Identität. Sie lässt sich auch ausdrücken, nämlich so: „Ich bin (in einer bestimmten Hinsicht) heiter." (aber ich bin auch noch vieles andere mehr, z.B. besonnen, zuversichtlich, von Beruf das und das usw.). Diese Relation ist nun aber die Relation des Gehaltes, also des ersten Ich, womit beide eine innige Einheit bilden, eben das „heiter gestimmte Ich". So formuliert haben wir es nicht mehr nur mit einer (mehr oder weniger abstrakten) Relation zu tun, sondern mit einer echten Gestalt, wenn auch nicht mit einer räumlichen, so doch mit einer geistigen, ja geistig und seelisch (d.h. fühlbar) anschaulichen Gestalt, eben dem heiteren Ich. Diese Gestalt liegt nun aber nicht einfach passiv vor, sondern bildet sich aus dem Gehalt des ersten Ich und seiner Form – der Relation Ich-Heitersein, dem Relations-Ich – heraus und gestaltet sich zu einer lebendigen und seelisch-geistig anschaulichen Lebensfigur (Morphe), Ichfigur aus. Das ist das dritte Seinsmoment: die Gestaltung. Wie man sieht, spiegelt das Grundverhältnis in seiner einfachsten Form die Seinsurstruktur wider, ist also – hier im Range eines bewussten Wesens – mit ihr identisch. An Stelle des Satzteiles „heiter" ließe sich natürlich jedes andere Prädikat einfügen, z.B. die noch unspezifischeren Prädikate „Ich" und „Sein", also: „Ich erlebe mich als ein Ich." und „Ich erlebe mich als seiend." Auch in diesen grundlegendsten und einfachsten Fällen konstituiert sich mit und im Grundverhältnis die Seinsurstruktur: Gehalt (erstes Ich), Form (erleben als Relationsstiftung) und Gestaltung (gestaltete Selbsteinheit als ein Ich bzw. als Seiendes). Das phänomenologisch-epistemologisch aufgewiesene Grundverhältnis ist auf die ontologische Seinsgrundstruktur zurückgeführt. Oder anders: Das Grundverhältnis „Ich erlebe etwas.", „Ich bin etwas.", „Ich tue etwas." erweist sich als eine bestimmte Ausformung der Seinsgrundstruktur, eben als die Seinsgrundstruktur im Range eines erlebenden, bewussten, selbsttätigen Wesens.

Mit dieser Rückführung ist uns die Vereinheitlichung des phänomenologischen Blickwinkels mit dem ontologischen gelungen, die eine große Vereinfachung bedeutet. Die Seinsgrundstruktur offenbart sich unmittelbar evident im Grundverhältnis des Erlebens selbst und erweist sich auf diese Weise als immanente Strukturschicht unseres Selbsterlebens und Selbstgewahrens. Denn leicht ersichtlich (und durch den methodischen Zweifel auch negativ-indirekt beweisbar) sind Gehalt, Form und Gestaltung in ihrer Einheit auf Anderes nicht weiter zurückführbar: Einfacheres als das triadische Gebilde der konkreten Fülle, des Zusammenhangs (Relation) und der Einheit (des Maßes) ist nicht möglich. Oder anders: Auch ein tieferer Grund müsste zumindest mit seiner konkreten einfachen Fülle da sein, müsste mit sich zusammenhängen und müsste in sich geeint sein. Die Seinsurstruktur begründet sich demnach selbst, und zwar vollständig und zureichend. Ja sie lässt eine weitere Begründung nicht mehr zu. Es leuchtet unmittelbar ein, dass diese Seinsstruktur im Range eines Vernunftwesens *der Strukturkern schlechthin* bzw. die unbedingte bzw. nur selbstbedingte Voraussetzung eines jeden möglichen Theoriegebildes ist. Denn auch dieses muss mit seinem charakteristischen Gehalt gefüllt da sein, muss mit sich (und anderem) zusammenhängen und muss als solches eines bzw. einheitlich sein.

9. Der Zusammenhang der bisherigen Seinsstrukturanalyse mit Cassirers Transzendentalismus, Whiteheads Realismus und Piagets genetischer Epistemologie

9.1. E. Cassirers kulturumfassender Transzendentalismus

Mit den Ergebnissen der letzten Kapitel ist es möglich, die theoretischen Konzepte der eingangs genannten drei Denker neu zu bedenken, im Besonderen in ihrer Stellung zum Grundverhältnis und zur Seinsgrundstruktur. Cassirer vertritt entsprechend seiner Anlehnung an Kant einen dezidiert „transzendentalphilosophischen Standpunkt“. Das heißt, er hält dafür, dass ein jeder Gegenstand, insofern er dem Denkenden angesichtig wird, also erscheint, durch die inneren Strukturen des Denkenden geformt wird. Ja, mit der Zunahme der Selbstbewusstwerdung des Geistes in der Menschheitsgeschichte nimmt die Prägung des Gegenstandes, d.h. der Welt, durch die Vernunft des menschlichen Subjektes sogar zu:

> „Je mehr das Selbstbewusstsein der Erkenntnis erstarkt, je deutlicher sie sich selbst durchschaut und um ihre Form weiß – um so mehr erscheint ihr diese ihre eigene Form auch als die notwendige Grenze, die sie nie und nimmer zu überschreiten vermag.“ (*Cassirer* 2002, Dritter Teil, S. 4)

Dem kann nur zugestimmt werden: Dem Denkenden kann nur erscheinen, was sich den Strukturen („Kategorien“) des Denkenden fügt oder anschmiegt. Was prinzipiell mit der Kategorialstruktur der Vernunft im weiten Sinne nicht vereinbar ist, kann nicht erlebt, wahrgenommen, gedacht oder erschlossen werden. Dennoch sind zwei Einschränkungen anzubringen. Gegenüber Kant, der nach Cassirer das Projekt der Transzendentalanalyse nur begann, aber nicht vollständig durchführen konnte, versucht Cassirer in seinem Hauptwerk „Philosophie der symbolischen Formen“ *alle* geschichtlich relevanten Formen des menschlichen Bewusstseins - die Sprache, den Mythos, die Kunst, die Religion und die Wissenschaft - in seiner transzendentalen Funktion zu beschreiben. So zeigt sich nach *Cassirer* (2002, Dritter Teil, S. 11),

> „dass die Analysis der theoretischen „Form“ der Erkenntnis nicht in einer einzelnen Erkenntnisschicht verharren und sich in ihr gleichsam festlegen kann, sondern dass sie stets die Gesamtheit der Momente, aus denen die Erkenntnis sich aufbaut, ins Auge fassen muss. Denn nicht erst die Region der wissenschaftlichen, der „abstrakten“ Begriffe, sondern bereits die der „gemeinen“ Erfahrung ist mit theoretischen Deutungen und Bedeutungen durchdrungen. Und die transzendentale Kritik darf sich, wenn sie die Struktur der Gegenstandserkenntnis aufdecken will, nicht auf jene intellektuelle „Sublimierung“ der Erfahrung, nicht auf den Oberbau der theoretischen Wissenschaft beschränken, sondern sie muss ebensowohl den Unterbau, sie muss die Welt der „sinnlichen“ Wahrnehmung als ein spezifisch bestimmtes und spezifisch gegliedertes Gefüge, als einen geistigen Kosmos sui generis, verstehen lernen.“ (*Cassirer* 2002, Dritter Teil, S. 11-12)

Dies gilt im Besonderen für die Analyse des mythisch-bildlichen Denkens und die „sinnlichen“ Anteile des religiösen Bewusstseins, erst recht natürlich für die Kunst. Doch was wir mit Kant und Cassirer vom Gegenstand sagen, gilt auch umgekehrt vom Subjekt: Nur jener Gegenstand kann angesichtig werden, dem sich die Vernunft anschmiegt bzw. überhaupt angleichen kann. Diese Einsicht hat eine fundamentale Konsequenz, nämlich die folgende: Es ist keineswegs so, wie Kant meint, dass es nur zwei Grundmöglichkeiten der Erkenntnisbeziehung gäbe, die eine, in der sich die Vernunft nach dem Gegenstand richtet (Realismus, Empirismus), die andere, in der sich der Gegenstand nach der Vernunft richtet (Rationalismus, Idealismus), wobei sich Kant bekanntlich für die zweite Alternative entscheidet.

> „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen…und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ (*Kant* 1878, S. 109)

In Wahrheit ist nicht nur eine dritte Alternative denkbar, vielmehr erweist sich diese als die einzig sach- und denkmögliche Erkenntnisposition: Nur da konstituiert sich nämlich echte Erkenntnis, wo der erkenntnissuchende Denkakt und der Gegenstand der Erkenntnis einander *aufgrund derselben grundlegend-übergreifenden, d.h. das Vorstellen und den Gegenstand gleicherweise bestimmenden, Seinsbedingungen* (Seinskategorien) begegnen und miteinander übereinstimmen können! Wäre dies nicht möglich, und erzeugte sich das Denken den Gegenstand im Sinne einer Totalerschaffung, dann wäre nicht nur ein jedes Denken hoffnungslos solipsistisch in sich eingeschlossen, sondern auch jede Kommunikation wäre unmöglich.

Diese Überlegungen führen zur zweiten Kritik an Kants und damit an Cassirers Position: Denken und Gegenstand müssen keineswegs in allem und jeden übereinstimmen, um sich zu begegnen, es genügt durchaus eine Übereinstimmung im Grundlegenden. Das aber ist der Fall, wenn beide die oben aufgewiesene Seinsgrundstruktur aufweisen. Darüber hinaus können sie durchaus voneinander abweichen und trotzdem einander zugänglich sein. So wird heute niemand mehr Kant folgen, wenn er behauptet, die Naturgesetze würden vom Subjekt den Phänomenen durch dessen Erkenntnisakt aufgeprägt. Ist es doch unmöglich, aus dem Denken z.B. das Gravitationsgesetz abzuleiten. Vielmehr muss und kann dieses nur durch Erfahrung gewonnen werden, was wiederum nur deshalb möglich ist, weil die gravitierenden Körper der Seinsgrundstruktur genauso gehorchen wie das Denken. Letzteres muss also nicht selbst gravitieren, um die Gravitation erfahren und erkennen zu können; es muss aber z.B. wissen können, was ein Zusammenhang, eine Relation, eine Bedingung, simultane Extension usw. ist.[8]

Obwohl Kants und Cassirers Standpunkt gemäß unserer Kritik unzureichend und einseitig ist, kommt ihm gegenüber allen naiv-realistischen und unkritischen Erkenntnistheorien eine unverzichtbare Bedeutung zu: Alles, was der menschliche Intellekt erlebt, fühlt, tut und denkt, ist mindestens von ihm mitgeprägt und allzu oft, so vor allem in kultureller Hinsicht, überdeterminiert. Führen wir uns nur die nationalistischen Einseitigkeiten vor Augen, dann ist genug gesagt. Das Denken ist keineswegs nur ein Spiegel, in dem die „Wahrheit des Seienden" ungetrübt aufscheint; vielmehr ist das Denken selbst eine Tätigkeit, oft durchsetzt von Vorerfahrungen, Interessen, Wünschen und Absichten, die das Zuerkennende phantasiereich umbilden oder manipulativ verzerren. Ohne kritische Selbstbesinnung verdient daher keine Wissenschaft ihren Namen.

Bezogen auf die Frage nach der Möglichkeit eines theoretischen Strukturkerns lautet die Synthese von Cassirers transzendentalem Standpunkt mit den bisherigen Ergebnissen, wie folgt: Da die Vernunft (Bewusstsein, Denken, Ich, Subjekt) an ihrem Grunde der triadischen Seinsgrundstruktur gehorcht, gehorcht auch alle Seins- und Welterfahrung jener Sinngestalt von Gehalt, Form und Gestaltung, von Dasein, Sosein, Einssein, die im aktiv-bewussten Seinsrang des Menschen mit der Trias Wille (Willensgehalt), Verstand (Verstandesform) und Gefühl (Gefühlsgestaltung) identisch ist. Da sich alles menschliche Denken und Tun in symbolischen Formen ausprägt, darf füglich a priori erwartet werden, dass sich auch die Kultur von der Seinsgrundstruktur prägen und gliedern lässt. Genau das ist nachweisbar der Fall: So gibt es

- erstens einen kulturellen Lebenszweig, in dem der Gehalt, also die innere Kraft des handelnden Willens dominiert, nämlich in Form der praktischen Lebenstätigkeiten (Politik, Wirtschaft, Technik, Sport);

- zweitens einen Lebenszweig, in dem die Form, also die verknüpfende Kraft des erkennenden Verstandes dominiert, nämlich in den wissenschaftlichen Lebenstätigkeiten (Wissenschaft, Philosophie, Lehre usw.);

- und drittens einen Lebenszweig, in dem die Gestaltung, also das bildende Gefühl dominiert, nämlich in Form der künstlerischen Lebenstätigkeiten (Kunst, Lebenskunst, Alltagsverschönerung, Beziehungspflege, Spiel usw.).

Alle drei Lebenszweige vereinigen sich schließlich auf höchster Seins- und Wertstufe in der umfassenden Lebensgestaltung der Ethik, die ihrerseits durch ihre Hinordnung auf den höchsten Seins- und Wertquell, die Gottheit, gekrönt wird, aus dem die Urwerte des absoluten Gehalts der (Willens-) *Güte*, der absoluten (Verstandes-) Form der *Wahrheit* und der absoluten (Gefühls-) Gestaltung der *Liebe* quellen, die vom innersten Seinskern her den Menschen zu durchbilden suchen.

[8] Im Übrigen sind nicht einmal Zeit und Raum in jeder existentiellen Hinsicht transzendental vorgegeben. Dass wir einschlafen, dann einen „Zeitriss" erleiden, wieder erwachen und uns dennoch, wir wissen nicht wie, als kontinuierliche Bewusstseinswesen erleben, ist z.B. eine Eigenheit der existentiellen Zeit, die nicht transzendental vorgegeben ist. Analoges gilt z.B. für die Perspektivik unseres Raumerlebens.

9.2. A.N. Whiteheads Idealrealismus

Wie die radikalsten Idealisten ist sich auch der bedeutende, aber seiner Bedeutung nicht entsprechend bekannte und gewürdigte Philosoph *A.N. Whitehead* (1861-1947) der epistemologischen Tatsache bewusst, dass es kein Erleben, Erfahren, Denken, Tun ohne die Mitwirkung einer „subjektiven Form des Erfassens“ gibt:

„Zu jedem Erfassen gehören also drei Faktoren: der Erlebensvorgang, innerhalb dessen dieses Erfassen (prehension) ein Detail seiner Aktivität bildet, die Gegebenheit, deren Relevanz den Anlass dieses Erfassens bildet, also das in ihm erfasste Objekt, und die subjektive Form des Erfassens, d.h. die affektive Tönung, die seine Effektivität innerhalb dieses Erfassensvorgangs bestimmt.“ (*Whitehead* 1971, S. 327)

Und dennoch liegt der Schwerpunkt des Whiteheadschen Denkens woanders: auf der objektiven Realität und ihrem unleugbaren kreativen Dynamismus. An diesem Punkt geht Whitehead kühn über alle Kantianistische Selbstbescheidung hinaus und blickt, wie er meint, der Wirklichkeit direkt ins Antlitz. Und was er da sieht, ist nichts weniger als die atemberaubende Vielfalt von lebendigen Individuen, „erlebenden Atomen“, sich in der Selbsterfüllung ihrer Aktivität genießenden Monaden, und zwar nicht nur in der Welt der Lebewesen, sondern überall bis hinunter zu den Atomen und ihren Bestandteilen. Jedes wirklich Seiende (actual entity) ist nach *Whitehead*

„die Einheit eines zusammengesetzten Dings, das eine absolute Realität besitzt, die seinen Bestandteilen abgeht.“ (*Whitehead* 1971, S. 328)

Zu dieser Einheit, gleich in welcher kosmischen Wirklichkeitsschicht, gehören immer zwei Momente, ein emotionales und ein geistiges („eternal object“). Das emotionale Moment gibt dabei nicht nur die affektive Tönung des Geschehens an, sondern ist regelrecht der Motor des Prozessgeschehens in der Wirklichkeit:

„Das Schöpferische dieser Welt ist die pulsende Emotion des Vergehenden, das sich in ein neues, es transzendierendes Faktum stürzt.“ (*Whitehead* 1971, S. 328)

Solch eine poetisch-dramatische Diktion würden wir bei Nietzsche und Bergson finden können, gewiss nicht bei Transzendentalisten und reinen Logikern. Handelt es sich hier also nur um eine Begriffsdichtung, um den Herzensjubel eines von der überquellenden Fülle des Wirklichkeitsgeschehens ergriffenen Denkers? Ich meine nicht. Denn was Whitehead hier sicherlich mehr intuitiv als begrifflich erfasst, ist der emotionale oder gefühlshafte Ausdrucksgehalt der Wirklichkeit, der keineswegs erst bei den Lebewesen zum Vorschein kommt. Und natürlich ist sich Whitehead bewusst, dass sich eine „affektive Tönung“ (1971, S. 327) der *gesamten* Wirklichkeit nicht ohne eine *objektive* seelisch-geistige Dimension denken lässt. Daher folgert er konsequent:

“Die Welt ist weder „bloß materiell“ noch „bloß geistig“. Sie ist auch nicht „bloß eine“, an der es untergeordnete physische und psychische Momente gibt. Und ebenso wenig ist sie ein vollendetes, im Wesentlichen statisches Faktum, bei dem aller Anschein von Wandel nichts als illusorisch ist.“ (*Whitehead* 1971, S. 347)

Wie in diesen Worten deutlich wird, endet jener dramatisch umschriebene Sturz keineswegs im Boden-, Sinn- und Ziellosen, will heißen, im Strukturlosen. Vielmehr bilden sich in jedem Prozess Zusammenhänge, Relationen, Strukturen heraus, die nach Whitehead ihre letzte Verankerung in einer Art (in Gott verankertem) platonischem All von „zeitlosen Gegenständen“, „abstrakten Wesenheiten“ haben, die nach Whitehead reine ideelle Möglichkeiten darstellen (*Whitehead* 1995, S. 63-70; S. 125-128; S. 394-398). Damit erweist sich Whiteheads Philosophie als Idealrealismus (vgl. *Hirschberger* 1980, Bd. 2, S. 627 ff.), der versucht, Struktur und Dynamik, Geist und Materie, Aktualität und Potentialität zusammenzuschauen.

Kann Whitehead diese „ungeheure“ Metaphysik über sein tiefes emotionales Nachempfinden des Weltprozesses hinaus auch rational herleiten oder bleibt sie nur Intuition? Soweit ich sehe, ist Letzteres der Fall, und zwar deshalb, weil Whitehead nicht das Kausalprinzip bis in seine Gründe durchdenkt. Genau dies wäre jedoch notwendig, um zu klären, wer oder was diese unleugbare, im Übrigen, wie auch Whitehead sieht (1971, S. 348), dissonante und plural-konfliktive Dynamik des Weltprozesses in Gang setzt, vorantreibt und immer wieder neu gestaltet. Für unsere Belange ist das von sekundärer Bedeutung. Weitaus entscheidender ist, dass es hier in Whitehead ein nachkantischer Denker – über alle erkenntnistheoretischen Skrupel hinaus – wagt, die Prozessualität des Seins selbst in den Blick zu nehmen, wir könnten auch sagen, das verschleierte Bild zu Sais von seinen symbolischen Hüllen zu befreien,[9] die unser Denken im Blick auf die Welt und das Sein erzeugt, und außerdem es wagt, alle starre Dingsubstanzialität (die noch Kants System anhaftet) hinter sich zu lassen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass ein „theoretischer Strukturkern“, der über diese Dimension des objektiv Prozessulen hinwegginge, fundamental unvollständig bliebe, sich dagegen mit der Integration dieser Dimension

[9] Genau dies hält *Cassirer* für unmöglich, der im Übrigen auch das Bild der Göttin von Sais verwendet (vgl. 2002, S. 1 ff.).

für alle relevanten Lebensbereiche unabsehbare Horizonte auftun. Nicht nur die moderne Anthropologie, sondern auch die moderne Physik[10] haben längst erkannt, dass sie auf das „whiteheadsche Moment“ in ihren Konzepten nicht verzichten können. Umso mehr wäre es wünschenswert, wenn dieser Denker des Prozessualen mehr Beachtung fände.

9.3. Piagets genetische Epistemologie

Von allen drei Denkern steht *Piaget* (1896-1980) zweifellos am eindeutigsten auf der Seite der empirisch-positiven Forschung und am wenigsten auf der Seite der philosophischen Spekulation. Und dennoch gehört zum Grundbestandteil seiner Theorie die „kantische Perspektive“, wonach alles, was der Mensch erlebt, durch die Kategorien seines Denkens vor- bzw. mitstrukturiert ist. So gibt es nach Piaget keine Welterfahrung ohne das Wechselspiel von Assimilierung und Akkommodation, d.h. genauer: von Anpassung der Welt an das Subjekt durch das Subjekt und Anpassung des Subjekts an die Welt – ebenfalls durch das Subjekt! Die Differenz zu Kants Erkenntnistheorie liegt an anderer Stelle: Während nämlich bei Kant die Formen der Anschauung und des Denkens im Geist fertig angeboren mitgegeben sind, entstehen sie bei Piaget erst in der Auseinandersetzung mit der physischen und sozialen Umwelt und erhalten dadurch einen dezidiert „relativen“, d.h. relationalen, Status. Piagets Epistemologie zeichnet sich also durch ihren eminent dynamisch-genetisch-konstruktivistischen Charakter aus. Außerdem betont Piaget – auch da Kant und übrigens Freud und dem frühen Heidegger nicht unähnlich – den praktischen Primat: Alles Denken und Erkennen wurzelt insofern im leiblich-weltverbundenen Handeln, als es eine Art Probehandeln bzw. Handeln in mente darstellt. Auf diesem Hintergrund erscheinen dann alle „höheren“ Denkoperationen als Abstraktionsformen eines ursprünglich pragmatischen Weltumganges. Das ist mancherorts bestritten worden, in Teilen wohl auch zu Recht, da ein Denken, das bewusst auf Erkenntnis bezogen ist, wenigstens teilweise anderen Kategorien[11] gehorcht als das von Eingriff, Macht, Manipulation und Erfolg bestimmte Welthandeln. Alles „höhere“, d.h. auf Erkenntnisgewinnung ausgerichtete, Denken sucht nämlich das Zu-Erkennende so wenig wie möglich zu manipulieren und in seinem schlichten Da- und Sosein erscheinen zu lassen und zu erfassen. Während etwa in der Politik ein Parteieninteresse als Maßstab einer Entscheidung berechtigt, ja sogar oft unumgänglich ist, wäre es in der Wissenschaft fehl am Platz. Das sieht auch Piaget, der sich ja, was seine eigene Forschung und Theoriebildung betrifft, größter Neutralität befleißigte und unwissenschaftliche, z.B. weltanschauliche Interessen außen vor zu halten versuchte.

Kritisch an Piagets Theorie muss m.E. weniger sein teilweise zu korrigierendes Stufenschema als die Ausblendung der Rolle des Gefühlslebens[12] für die Ontogenese und das allzu dominante Theorem der Äquilibration (1988, S. 70-75) betrachtet werden. Vor allem Letzteres wurde von der humanistischen Psychologie, z.B. von Ch. Bühler, V. Frankl, E. Fromm und A. Maslow, zusammen mit Freuds mechanistischer und insofern ebenfalls äquilibristischer Psychologie, in Frage gestellt. Gemäß diesem Theorem wird der Organismus von außen kommenden Störreizen desequilibriert, also in ein Ungleichgewicht versetzt, das er dann - zur Selbsterhaltung - mit gegenregulierenden Anpassungsleistungen auszugleichen sucht.

> „Äquilibration besteht also in einer Reihe aktiver Reaktionen des Subjekts auf externe Störungen, die in unterschiedlichem Maße wirksam sein oder antizipiert werden können.“ (*Piaget* 1988, S. 73)

In dieser Hinsicht unterscheidet sich der primitivste Kniereflex nicht von einer formallogischen Operation, stets wird eine dynamische Diskrepanz ausgeglichen. All das kann füglich nicht geleugnet werden – genügt es aber zur Beschreibung des Systems „Organismus“? Keineswegs, denn dieses Theorem übersieht zweierlei: Erstens gibt es schon vormenschlich unter den Lebewesen Phasen des organismischen und kognitiven Wachstums, die allein äquilibristisch nicht verstanden werden können. Und zweitens wird, wie dies der große Augustinus, Buddha und z.B. Angelus Silesius so klar zu sagen wussten, zumindest das Lebewesen Mensch von innen heraus durch eine nie zum Stillstand gelangende Unruh in Bewegung gehalten.

> „Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
> das aus sich selbsten lauft und keine Ruhe hat.“
>
> (*Angelus Silesius*, Der Cherubinische Wandersmann)

---

[10] Ein platonisch-whiteheadscher Physiker von Rang ist z.B. *C.F.v.Weizsäcker* (1912-2007).

[11] *Brandenstein* (1966, S. 204-209) hat in seiner Wissenschaftslehre neun (drei mal drei) Grundkategorien des theoretischen Lebens herausgearbeitet (bzw. aus den drei Urgründen Gehalt, Form und Gestaltung abgeleitet): die ersten drei, eher gehalthaften Kategorien bilden die Sachlichkeit (theoretische Hingabe), die Verständnishaftigkeit oder Aufgeschlossenheit und die Wahrhaftigkeit; die zweiten drei, eher formhaften Kategorien bilden die Deutlichkeit oder Wohlunterschiedenheit (theoretische Gliederung, Distinktion), die Systematizität und die Begründetheit; und schließlich die letzten drei, eher gestaltungshaften Kategorien werden von der Adäquation, der theoretischen Grundsätzlichkeit und der Wohldurchdachtheit (bzw. Wohldurchschautheit) gebildet.

[12] *Thomas Kesselring* (4. April, 2008) hat auf der Tagung in Eichstätt dazu einen beachtenswerten Vortrag gehalten: „Zur Rekonstruktion der Gefühlsentwicklung“

Wohl noch eindringlicher wusste Buddha um diese qualvolle Ruhelosigkeit und bezeichnete sie als den nie zu stillenden oder nur durch totale Ich- und Weltverneinung zu „stillenden“ Seinsdurst. Und in der Tat geht auf diese Unruh, diesen Durst das typisch menschliche Verhalten zurück, keine endliche Grenze als endgültig anerkennen zu können bzw. zu wollen, ganz im Gegensatz zum Tier, das nach seiner Jugendphase jede Offenheit und damit die Möglichkeit zur Weiterentwicklung verliert (vgl. *Kipp* 1991, Kap. I und II). Das Äquilibrationstheorem trifft also vollstens auf das Tier, auf das Organismische, aber nur zum Teil, eben nur in Hinsicht seiner biologischen Konstitution auf den Menschen zu. Dieser ist ohne seinen faustisch-prometheischen Unendlichkeitsdrang gar nicht zu verstehen, und zwar nicht nur, was seine Kulturtätigkeit betrifft, sondern gerade auch in Hinsicht seiner Pathologien. Denn in der Tat gerät der Mensch durch die unabschließbare Dialektik von physischer Beschränkung und seelisch-geistiger Offenheit (vgl. *P. Wust* 1928) immer wieder in ein inneres Ungleichgewicht, das er dann neu austarieren muss und oft nicht austarieren kann. Misslingt die Anpassung, gleich auf welcher Stufe, dann mündet das Geschehen in Störungen und Krankheiten aus, die, weil sie auf einem tieferen Äquilibrationsniveau liegen, oft fixieren und nur schwer revidiert werden können.

Schon diese wenigen Überlegungen zu Piagets genetischer Epistemologie beweisen, dass seine Theorie auf den Säulen der Grundbegriffe Subjekt, Welt, Struktur, Anpassung, Operation, Prozess, Genese, Funktion, Symbol (vgl. *Fetz* 1988) aufruht und von daher über eine große epistemologische Dignität und Kohärenz verfügt. Die Vereinigung seines Ansatzes mit den Ansätzen der beiden anderen Denker und überhaupt mit den hier entwickelten zwei Konzepten des Grundverhältnisses und der Seinsgrundstruktur macht darum keinerlei Schwierigkeiten, auch wenn moderne Entwicklungstheorien Manches an Piaget korrigieren und ergänzen müssen.

10. Der Strukturkern einer jeden Theorie

Ich komme zum Abschluss und spreche mich in Thesen aus:

- Es gibt einen Strukturkern einer jeden möglichen Theorie.
- Dieser Strukturkern ist mit dem identisch, was jede mögliche Theoriebildung, ja überhaupt jede mögliche menschliche Tätigkeit bedingt und ermöglicht.
- Diese Bedingungen der Möglichkeit eines theoretischen Strukturkerns sind weder rein subjektive noch rein objektive Faktoren, sondern sind im Sinne der mittelalterlichen „Transzendentalien“ transsubjektiv-transobjektive Seinsstrukturen, die die Akte des wahrnehmenden, fühlenden, erkennenden, wollenden Subjektes genauso wie die wahrgenommenen, erkannten, gewollten, gefühlten Objekte bedingen, formen, durchwalten und tragen.
- Auch wenn diese Bedingungen die Subjekt-Objekt-Differenz überbrücken und ermöglichen und sich so in beiden ausdrücken, stehen sie im aktiven Sein des Subjektes (Ich, D, Wir, Man) auf aktiv-erlebender, ja potentiell reflexiver Seinsstufe, im passiv-rezeptierten oder sonst wie gestalteten Sein des Objektes auf passiv-dinglicher Seinsstufe.
- Konkret falten sich die Bedingungen der Möglichkeit eines theoretischen Strukturkerns als die Dreieinheit von

    - *Qualität* (Seinsgefülltheit eines konkreten Da-Seins),
    - *Relation* (Offenheit einer objektiv-logischen Zusammenhangsstruktur)
    - und gestalteter *Quantität* (Wiedergeschlossenheit in „lebendiger“ Einheit und Gestalt) aus -
    - Bedingungen, die in einer *überzeitlichen Genese* auseinander hervorgehen und auf diese Weise eine jede *zeitliche Prozessualität*, *zeitliche Subjektivität*, *zeitliche Struktur* und alle mögliche *Symbolbildung* ermöglichen und bedingen.
    - Insofern sich die überzeitliche Seinsstruktur und Seinsgenese im Zeitlichen ausdrückt (und das tut sie nicht arbiträr, sondern, sobald Zeitliches nur überhaupt da ist, notwendig), hat sich die *Urform des symbolischen Ausdrucks*, eben die „Ureinheit“ von Überzeitlichem und Zeitlichem konstituiert. Genauer: *Durch die Inkarnation eines überendlichen Sinns in einer endlichen Gestalt wird diese zum Sinnbild mit einem unausschöpflichen Bildsinn*. Hierauf gründen sich alle weiteren spezifischen Symbolbildungen, etwa der Sprache, der Kunst, des Mythos, der Religion und der Wissenschaft, in denen stets ein Überendliches (Wahrheit, Schönheit, Güte, Heiligkeit) durch ein Endliches hindurchgestaltet zum Vorschein kommt.

Zusammengefasst: Der Strukturkern einer jeden möglichen Theorie (und überhaupt menschlichen Tätigkeit) stellt sich selbst in einer symbolischen Beziehung ein, und zwar dadurch, dass sich durch eine endliche und zeitliche Prozessgestalt des Erlebens, Denkens, Schaffens, Werdens hindurch die überendliche und unzeitliche Urstruktur des Seins als die Dreieinheit des einfachen, irgendwie konkret seinsgefüllten Da, der sich öffnenden Beziehung und der bergenden Einigung als einer sowohl je schon gegebenen als auch stets aufgegebenen, zu leistenden Seinsfügung offenbart. So betrachtet ist schon das einfachste Dasein eine symbolische Offenbarung und Leistung, zumal das bewusste Dasein des Menschen, der als „Per-sona“, d.h. als durch- und mittönendes

Sprach-, Gestaltungs- und Symbolmedium für das Sein in seiner Urstruktur selbst fungiert. Personsein ist Symbolsein. Höchstes Symbolsein ist Personsein, und ist darum ein zur reinen Offenbarung berufenes Durchtönen und Durchtönenlassen. Im Sinne von Heideggers *Ek-sistenz* steht der Mensch daher wesenhaft in das Sein hinaus. Doch steht er auch im Sinne einer *En-sistenz* in seine Tiefen hinein, hin zu seinem Seelengrund und Seelenfünklein (Meister Eckhart), von woher die Gottheit im Sinne der *Per-sistenz* herein- und hindurchwirkt. All das in dialektischer Weise als zugleich strukturauflösender und strukturaufbauender Prozess, als Verselbstung und Entselbstung, Werden und Entwerden.

BIBLIOGRAFIE

Aristoteles (1974), Kategorien, F. Meiner, Hamburg
Brandenstein, B.v. (1965), Bedeutung und Grenzen der Intentionalität. In Wahrheit und Wirklichkeit, A. Hain, Meisenheim am Glan
ders. (1966), Grundlegung der Philosophie (in 6 Bänden), Wissenschaftslehre, Bd. 4, A. Pustet, München/Salzburg
Brentano, F. (1955), Psychologie vom empirischen Standpunkt 1
Cassirer, E. (2002), Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, F. Meiner, Hamburg (Gesammelte Werke, Bd. 13)
Fetz, R.L. (1988), Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie, Haupt, Bern/Stuttgart
ders. (2008), Subjekt, Prozess, Struktur. Zur ontologischen Konturierung des anvisierten Megaparadigmas
Heidegger, M. (1969), Was ist Metaphysik?, V. Klostermann, Frankfurt a.M.
Husserl, E. (1950), Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Husserliana 3, Den Haag
Kant, I. (1878), Kritik der reinen Vernunft, Reclam, Leipzig
Kipp, F. A. (1991), Die Evolution des Menschen im Hinblick auf seine lange Jugendzeit, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart
Piaget, J. (1988), Meine Theorie der geistigen Entwicklung, Fischer, Frankfurt a.M.
Wandruszka, B. (2008), Der Traum und sein Ursprung, Alber, Freiburg i.B.
Whitehead, A.N. (1971), Abenteuer der Ideen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
ders. (1995); Prozess und Realität, Entwurf einer Kosmologie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Wust, P. (1928), Die Dialektik des Geistes, Benno Filser Verlag, Augsburg